



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Rozstaje: ironia/religia/repetycja : na marginesie "Powtórzenia" Sorena Kierkegaarda

Author: Piotr Bogalecki

Citation style: Bogalecki Piotr. (2008). Rozstaje: ironia/religia/repetycja : na marginesie "Powtórzenia" Sorena Kierkegaarda. W: Z. Kadłubek, T. Sławek (red.), "Wizerunki wspólnoty : studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej" (S. 70-110). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Bogalecki

Rozstaje: ironia/religia/repetycja Na marginesie *Powtórzenia* Sørena Kierkegaarda

Huśtawka

Im usilniej próbuje się zrozumieć Kierkegaardowską wykładnię powtórzenia (*gentagelse*), tym bardziej widoczne staje się, że poświęcony mu dyskurs (*dis-cursus* — ‘biegać tam i z powrotem’) wydaje się tkwić w miejscu. Już na pierwszej stronie *Powtórzenia* powie Kierkegaard: „Każdy wie, że gdy eleaci zaprzeczyli istnieniu ruchu, Diogenes wystąpił przeciwko nim. Naprawdę wystąpił, gdyż nie mówiąc ani słowa, zrobił kilka kroków w przód i w tył, i w ten sposób, jak mniemał, zupełnie pokonał przeciwników” (*P*, 15¹). W zakończeniu możemy

¹ Na oznaczenie najczęściej cytowanych tekstów Kierkegaarda stosuję następujące skróty: *P* — *Powtórzenie. Przedmowy (1843—1844)*, przeł. i oprac. B. Świderski, Warszawa 2000; *I* — *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa (1841)*, przeł. A. Działowska, Warszawa 1999; *W* — *Wprawki do chrześcijaństwa (1850)*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002; *D* — *Dziennik (wybór)*, oprac. i przeł. A. Szwed, Lublin 2000; *ZP* — *Z Papierów (Noty o ironii)*, przeł. i oprac. B. Świderski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10—11. W dwóch ostatnich przypadkach po numerze strony podawać będę także

zaś przeczytać, iż przyszły recenzent jego dzieła „nie zrozumie porządku książki, bo nie pojmie, że jest pisana na wspak” (P, 133—134). Odwołujący się do wskazanych fragmentów Arne Melberg (najwyraźniej pragnący stać się recenzentem pojętym) napisze więc: „Jeśli potraktujemy anegdotę o Diogenesie (»w przód i tył« punktu zwrotnego) jako motto do całego tekstu *Powtórzenia* i zachowamy w pamięci określenia ruchu (na wspak / naprzód), wstępnie nazwać możemy *Powtórzenie* tekstem traktującym o »ruchu«, mówiąc ściślej, o ruchu tam i z powrotem”².

Co to za ruch jednak i jaki byłby jego sens? O ile jeszcze poruszanie się zgodnie z zasadą „dwa kroki do przodu, krok w tył”, jakie być może pamiętamy z dzieciństwa, mogłoby umilić każdą drogę do szkoły, to gra w „krok do przodu, krok do tyłu” nikogo, jak się zdaje, bawić nie będzie. Chyba że na huśtawce — wówczas jednak podnieca nas przede wszystkim iluzja zwiększania prędkości i wysokości („Mocniej! Wyżej! Bardziej!”), swoisty pęd emocji (*emotions' motion*), widoczny na płótnie Fragonarda, gdzie rozbawienie kobiety i zachwycenie wpatrującego się w jej wdzięki mężczyzny zwiastują ich rychłe spotkanie w buduarze. Pochodzący od wykrzyknika *huś! huś!* czasownik *huśtać* (zapisywany dawniej jako *chustać*) oznaczał niegdyś przede wszystkim kołysanie (według słownika Bańkowskiego bierze on początek z *chustania* dziecka w matczynej *chuście*), w którego wypadku wektor rozentuzjasmowania zwrócony jest w przeciwną stronę: czas płynie coraz wolniej i wolniej, aby w końcu zasypiający przestał go odczuwać i przeniósł się do krainy snów. Aby uzupełnić ten skrótowy komentarz filologiczny, należałoby wspomnieć o niemieckim wykrzykniku *hutsch*, oznaczającym według słownika Sławskiego „szybki wzlot w górę” i wprowadzającym ornitologiczno-duchową perspektywę wertykalną.

przyjętą numerację zapisów z *Dziennika* (*Papirer*) wraz z ewentualną datą ich powstania.

² A. Melberg: *Teorie mimesis. Repetycja* (1995). Przeł. J. Balbierz. Kraków 2002, s. 164.

A jednak i to nie wystarczy; pragnąc zdiagnozować charakter ruchu, którego istnienie sugeruje Kierkegaard, trzeba by pójść dalej i pozbawić metaforę huśtawki wszelkiej teleologii, próbując tym samym zbliżyć się być może do odczuć dzieci, odnajdujących w kołysaniu, huśtaniu czy kiwaniu się (Sławski dodałby tu „podskakiwanie” i „podrzucanie dziecka do góry”, z którymi również łączono wykrzyknienie *huś*) niezrozumiałą dla nas przyjemność. O przyjemności tej sporo powiedzieliby psychoanalitycy; wystarczająco dużo, jak na nasze potrzeby, mówi też jednak sam Kierkegaard, używający w odniesieniu do wynalezionej przez siebie (bez?)ruchu trudnego do przełożenia słowa *svæven* (‘zawieszony, wiszący, unoszący się’) i rozpatrujący go z perspektywy nie dziecka, ale ironisty. To z ironią mamy do czynienia we fragmentach *Powtórzenia* mówiących o ruchu „tam i z powrotem” — jak zresztą i w wielu innych partiach dzieła; należałoby uczciwie uznać ją za jego dominantę konstrukcyjną. Co ważne, pojęcie zawieszenia (*svæven*) nie daje się sprowadzać do Hegłowskiej kategorii *Aufhebung*, tak jak *gjentagelse* nie ma nic wspólnego z *mediacją*. Kierkegaard myśli o ironii „z nieustającym odniesieniem” nie tyle do Hegla, ile do Sokratesa, który — jak zauważa — nieprzypadkowo umieszczony został przez Arystofanesa „w wiszącym koszu [...] w stanie zawieszenia” (I, 146). Próbując zinterpretować ów stan, powie Kierkegaard: „[...] zawieszenie jest właśnie wielce symptomatyczne, jest upragnionym wzlotem, który spełnia się dopiero wtedy, gdy cała sfera idealności uniesie się do góry, a kontemplacja siebie pozwoli »ja« rozwinąć się w »ja« uniwersalne, w tę czystą myśl i jej treść. *Ironista* jest pewnie lżejszy od świata, ale jeszcze do świata należy, jak trumna Mahometa chwieje się pomiędzy dwoma magnesami” (I, 146). Zetknąć się z ironią to stracić grunt pod nogami, spojrzeć śmierci w oczy, odnaleźć się w permanentnej sytuacji granicznej (nieprzypadkowo — i to z jaką ironią! — w przytoczonym fragmencie przywołana jest trumna). Metaforyka wznoszenia się, akcentująca potrzebę nowości i potęgowania wrażeń, jaką porównaliśmy do ruchu rozhuśtywania, przewija się przez całą rozprawę Kierkegarda, stając się przydatnym na-

rzędziem w krytyce „bezdennej głupoty” ufundowanego na racjonalizmie entuzjazmu: „W obliczu głupio napuszonej wiedzy, która zjadła wszystkie rozumy, ironia usprawiedliwia przystąpienie do gry, zachwycanie się całą tą mądrością i ponaglanie jej frenetycznymi oklaskami do wzlotu, wciąż wyżej i wyżej, póki nie osiągnie zawrotnych wyżyn szaleństwa. [...] Ironia uświadamia sobie jałową pustkę tej wiedzy” (I, 242). Ironiczną postawę oderwania się od wszystkiego, co doczesne (łącznie ze śmiercią, jak pokazuje Kierkegaardowskie odczytanie *Obrony Sokratesa*³) można co prawda określić, za Heglem, jako „absolutnie negatywną”, a jednak to właśnie ona pozwala jednostce wyodrębnić się jako wolne „ja”:

Ironia jest określeniem subiektywności. W ironii podmiot jest negatywnie wolny, nie ma bowiem rzeczywistości, która napęnia go treścią; jest wolny od więzi, którymi dana rzeczywistość krępuje podmiot, lecz jest wolny negatywnie i jakby zawieszony w próżni, ponieważ nic go nie podtrzymuje. Ale właśnie ta wolność, to zawieszenie w nicości napawa ironistę osobiwym entuzjazmem, upaja go nieskończonymi możliwościami.

(I, 256)

Czy jednak „osobiwy entuzjazm”, o jakim mowa w tym i poprzednim fragmencie, nie służy życiu estetycznemu skoncentrowanemu na poszukiwaniu kolejnych, coraz mocniejszych doznań? Jeśli „wypróżniony” z faktycznej treści życia podmiot ironiczny („nie ma bowiem rzeczywistości, która napęnia go treścią”) staje się — jak pisze Kierkegaard o Sokratesie — „z dnia na dzień coraz lepszy i coraz bardziej negatywnie wolny” (I, 263), to być może należałoby obawiać się, iż pewne-

³ „Sokrates nie wie, czym jest śmierć, ani co będzie po śmierci: coś czy w ogóle nic. Jest więc ignorantem, lecz nie przejmuje się swą niewiedzą — wręcz przeciwnie czuje się w niej całkiem wolny. [...] Śmierć Sokratesa właściwie nie była tragiczna. [...] Sokrates niczego nie przyjmuje i ostrze swej ironii kieruje przeciwko państwu, które wydawszy na niego wyrok mniema, iż jest w stanie go ukarać” (I, 263—264).

go dnia, zwiewny i eteryczny, oderwie się od ziemi i poszybuję hen, w nieznane (w *Dzienniku* zanotuje Kierkegaard: „Ironia jest negatywną kreatywnością — umykającymi bańkami mydlanymi”, ZP, 286, IIIB22)? Dookreślając „zawieszenie” ironii, o jakim mówi Kierkegaard, napisze tłumaczka *O pojęciu ironii* Alina Dżakowska: „Rodzaj, kierunek i prędkość ruchu są nieokreślone, nieprzewidywalne i nie dają się kontrolować. Jest to ruch bez prawideł, który nie jest ruchem dokąds, do jakiegoś miejsca czy celu”⁴. Nie byłaby więc ironia kursem ku, ale rodzajem dryfu — nie roszczącym sobie pretensji do żadnej teleologii żeglowaniem bez trasy, mapy i busoli. Wyprawa okrętu żeglującego w ten sposób nie może zakończyć się dobrze — aby bowiem pozostać sobą, ironia musi prowadzić na mielizny. W dziewiątej tezie rozprawy doktorskiej pisze Kierkegaard: „Sokrates wyrwał wszystkich sobie współczesnych z substancjalności, zostali nadzy jak rozbitkowie zatopionego statku; zburzył rzeczywistość, dostrzegł idealność w oddali, musnął ją, lecz nie posiadał jej wcale” (I, 9). Oto działanie ironii, która — pomimo niewątpliwych korzyści, jakie daje, uwalniając nas od tego, co przygodne i uniemożliwiające *przeskok* na wyższy poziom egzystencji⁵ — może stać się niezwykle niebezpieczna. Dostrzegając wszystkie atuty postawy ironicznej i sokratejskiej majeutyki bardzo przytomnie wzywa więc Kierkegaard do zastanowienia się, czy aby na pewno chcemy zapraszać ironię do naszej łodzi. Pytanie to jest jednak w oczywisty sposób ironiczne; wyodrębnienie się „ja” jako jednostki wolnej i mogącej o sobie decydować odbywa się bowiem właśnie na drodze ironii: „Tak jak filozofia zaczyna się od wątpienia, tak godne tego miana życie człowieka zaczyna się od ironii” (I, 10). Paradoks ten skłoni Kierkegarda

⁴ A. Dżakowska: *O słowach, które się ruszają*. W: I, 330.

⁵ Napisze Antoni Szwed: „W ujęciu Climacusa [jeden z pseudonimów Kierkegarda — P.B.] ironia jest granicą między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne. Człowiek przyjmujący postawę ironiczną nie jest jeszcze etykiem, ale ma już całkowicie negatywny stosunek do bezpośredniości estetycznej” (A. Szwed: *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*. Kraków 1991, s. 162).

do poszukiwań możliwości wyjścia z niezdolnego stanu zawieszenia, tudzież sposobów choćby minimalnej jego neutralizacji — tak więc na przykład zakończy on swą dysertację naszkicowaniem ryzykownego projektu „ironii opanowanej” oraz podejmie próbę podporządkowania ironii historii, co wypomni mu później Paul de Man⁶. Stąd ambiwalencja czy też, jeśli wolimy, niekonsekwencja teorii Kierkegaarda — od ironii do powagi, od „absolutnej negatywności” do możliwości neutralizacji, *huś*, *huś*, tam i z powrotem — która skazuje go na nieustanne wahanie się pomiędzy biegunami ironii i, by użyć kategorii Richarda Rorty’ego, metafizyki. Temu samemu ruchowi poddany jest według autora *Powtórzenia* romantyzm, stanowiący sztywny przykład estetycznego stadium egzystencji:

Gdy porównuję stanowisko romantyzmu do huśtawki, której końcami są ironia i humor, nie jest to całkiem od rzeczy. Owa oscylacja opisuje różne kręgi, od szturmującego niebo humoru do najbardziej uległej ironii.

(ZP, 285)

Także i tutaj siłą ironii jest zawieszenie, dzięki któremu jednostka zaprzestaje humorystycznego „szturmowania nieba”⁷, a wznosi się do pozycji, z której możliwe jest dostrzeżenie nihilistycznej prawdy o nicości człowieka przechodzącej płynnie w poznanie jego „prawdziwej wielkości”. Ironiczne wzniesienie się ku perspektywie zapewniającej właściwy ogląd „ja” dopro-

⁶ Zob. P. de Man: *Pojęcie ironii* (1977). W: I d e m: *Ideologia estetyczna*. Przeł. A. Przybylski. Gdańsk 2000, s. 274.

⁷ Aby pozostać w pełni ironicznym, w innych miejscach swego dzieła Kierkegaard wynosić będzie humor ponad ironiczne zawieszenie: w przeciwieństwie do ironicznego zawieszenia humor występuje zawsze w określonej sytuacji i umożliwia konkretne działanie, dzięki czemu, według Aliny Dżakowskiej, może stać się spoiwem wiążącym z sobą członków wspólnoty: W „odróżnieniu od ironii, humor rozumiany jako pozycja egzystencjalna zawsze jest już podsztyty sympatią, a jako strategia komunikacyjna mieści w sobie możliwość wspólnoty” (A. Dżakowska: *Mgła ironii i przeźroczystość humoru*. W: *Powaga ironii*. Red. A. Doda. Toruń 2004, s. 114).

wadza do wyodrębnienia się owego „ja” jako podmiotu. Czy jednak „podmiot” ten może powrócić na ziemię? Czy huśtawkę da się zatrzymać? A może wpadliśmy w pułapkę i skazani zostaliśmy na wieczne *huś, huś*, tam i z powrotem? W doskonale ironicznym artykule dołączonym do *O pojęciu ironii* odsyła Alina Djakowska do jednego z bardziej obrazowych fragmentów traktatu Kierkegaarda:

Albowiem temu, kto w ogóle nie rozumie ironii i jest głuchy na jej podszepty, *eo ipso* brakuje tak zwanego *absolutnego początku osobowości*. Innymi słowy, nie doznaje on czegoś, co w decydujących momentach jest niezbywalne dla prywatnego życia, tej odmładzającej i odnawiającej kąpieli, oczyszczającego chrztu ironii, który wybawia duszę od życia w wymiarze skończoności, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby w nim uwikłana; ani nigdy nie zazna tej świeżości i orzeźwienia, których doświadcza ktoś, kto w duszną pogodę robi wydech i rzuca się w morze ironii, naturalnie nie po to, aby w nim pozostać, lecz po to, by radośnie i lekko wrócić na brzeg po ubranie.

(I, 318)

Wygląda tu na to, że „metafizyka” przeważała, toteż może powiedzieć Djakowska: „[...] nagość nie stanowi ostatniego akordu w ironicznym projekcie Kierkegaarda, gdyż zwolennik ironii opanowanej wraca po swoje ubranie na brzegu”⁸. Problem tylko w tym, czy zażywszy „odmładzającej”, ale zarazem przecież „absolutnie negatywnej” kąpieli ironii — jeszcze je tam znajdzie...

⁸ A. D j a k o w s k a: *O słowach...*, s. 332.

Rozstaje

Powtórzenie opowiada o rozterkach melancholijnego, zakochanego młodzieńca podejmującego trudną decyzję rozstania z ukochaną. Decyzja ta — mająca swój ekwiwalent w biografii Kierkegaarda⁹ — wydaje się dla Młodzieńca wyborem autodestrukcyjnym (Samuel Bogumił Linde, autor pierwszego *Słownika języka polskiego*, cytuje powiedzenie: „Rozstanie z miłym śmierci się równa”), a jednak tylko ona — i to ostatecznie przeważy — pozwala mu pozostać poetą. Chociaż postać Orfeusza nie pojawia się w *Powtórzeniu* wprost, Arne Melberg słusznie doszukuje się w nim reminiscencji tego właśnie mitu, posuwając się tropem analiz Maurice’a Blanchota, według którego Orfeusz pragnął widzieć Eurydykę „nie wtedy, gdy jest ona widziana, lecz wówczas, gdy jest ona niewidzialna, nie w bliskości życia rodzinnego, lecz w obcości wykluczającej wszelką bliskość, nie wówczas, gdy powołuje ją do życia, lecz wówczas, gdy ożywa w niej pełnia śmierci”¹⁰. Nieziszczalne pragnienie Młodzieńca-Poety prowadzić może wyłącznie do rozstania: tylko w ten sposób można posiadać, nie posiadając jednocześnie; tylko w ten sposób można pozostać poetą, będąc zakochanym. Podobna ambiwalencja daje się odnaleźć we wszystkich poczynaniach młodzieńca, zarówno w relacji narratora *Powtórzenia*, Constantina Constantinususa („Chciał — i jednocześnie nie chciał — bym został jego powiernikiem”, P, 75; „gniewał się, gdy spełniłem to, czego najbardziej pragnął”, P, 77 itd.), jak i w jego własnych listach („Nie mam odwagi przyznać się Panu do słabości, a gdybym to kiedyś zrobił, stałbym się najtchórzliwszym z ludzi”,

⁹ W 1841 roku zerwał Kierkegaard zaręczyny z młodszą o dziesięć lat Reginą Olsen, swoją pierwszą i ostatnią miłością. Nie zaznawszy spokoju, jakiego się spodziewał, w 1843 roku rozpoczął pracę nad *Powtórzeniem*, w tym czasie dotarła do niego informacja o ponownych zaręczynach Olsen (zob. np. B. Świderski: *Słowo od tłumacza*. W: P, 7).

¹⁰ M. B l a n c h o t: *Spojrzenie Orfeusza*. Przeł. M. P. M a r k o w s k i. „Literatura na Świecie” 1996, nr 10, s. 36. Cyt. za: A. M e l b e r g: *Teorie mimesis...*, s. 187.

P, 90; „A może Hiob nie miał racji? To prawda. Stracił ją na zawsze, bo nie mógł apelować wyżej, niż do tego sądu, który go skazał. Czy Hiob miał rację? Tak”, P, 121), aż do ostatnich słów: „Niech żyje ruch fal, niosących mnie w przepaść! Niechaj żyje ruch fal, wznoszących mnie ku gwiazdom” (P, 130). Wykrzyknienie to jest doskonałą egzemplifikacją dryfu, zawieszającego pragnienie nowości trapiące *rozhuśtany* podmiot (wyżej, wyżej!) na rzecz ironii, obdarowującej doskonałą wolnością, a wraz z nią — radykalnym ryzykiem zagubienia siebie.

Owa ironiczna wieloznaczność przenosi się również na poziom konstrukcyjny *Powtórzenia*, dzięki czemu jest ono dziełem tak interesującym i wieloznacznym. Ten napisany pod pseudonimem tekst łączy w sobie parę równorzędnych modeli narracyjnych: opowiadanie, część medytacyjną (rozważanie filozoficzne), wspomnieniową, a w końcu epistolarną, z tym że najpierw listy pisze Młodzieniec, zaś w zakończeniu sam narrator (autor?) zwraca się listownie do „Dobrze Urodzonego Pana N.N., czyli właściwego czytelnika tej książki” (P, 131). Podobnie jest w warstwie treściowej, gdzie liczne spostrzeżenia na temat powtórzenia *rozstają się z sobą*, przecząc sobie wzajemnie tak, iż w efekcie czytelnik, przeżywszy z pewnością przyjemność świetnej lektury, pozostaje z pustymi rękoma (wtedy właśnie zostanie poinformowany, że książka napisana jest „na wspak”). Niejednoznaczna pozostanie też w końcu i sama kategoria tytułowa; powiada Melberg: „[...] *Gjentagelsen*, *Powtórzenie*, tytuł drugiej części tekstu *Powtórzenie*, pojęcie określające ruch wahadłowy, odbywający się między poszczególnymi częściami tekstu, ironią a patosem, protagonistami opowieści [...], między dwoma częściami tekstu a apendyksem, tekstem a czytelnikiem, czytelnikiem idealnym N.N. a wszystkimi innymi czytelnikami, między dwoma, trzema, a może nawet czterema poziomami temporalnymi tekstu”¹¹. Ruch wahadła powracającego zawsze w to samo miejsce — ale i wahanie wędrowca, który znalazł się na rozstaju. Niemożność opuszczenia wciąż powtarzanej trasy

¹¹ Ibidem, s. 170.

— ale także szansa na nowość, na rozpoczęcie „nowej drogi życia”. Kierkegaard pokazuje, że przeciwstawienie to jest fałszywe, podobnie jak różnica pomiędzy powtórzeniem a nowością („Właśnie dlatego, że było — powtórzenie staje się nowością”, *P*, 39), i to właśnie wypracowana przez niego kategoria *gjentagelse* przedstawiona zostanie jako ruch pozwalający wymknąć się opozycji. Jaki jednak miałyby być to ruch, jeśli ironicznemu zawieszeniu nic się nie oprze, co Kierkegaard wielokrotnie podkreśli — na przykład porównując je do „iskry szaleństwa bożego, które buszuje jak Tamerlan i nie pozostawia kamienia na kamieniu” (*I*, 255)? Droga może być tylko jedna i jest to droga paradoksu: wymknięcie się opozycji nowe — powtarzalne, o jakie chodzi Kierkegaardowi, musiałoby być równocześnie aktem autonegacji, zaprzeczenia wcześniejszym ustaleniom. I rzeczywiście, właśnie w ten sposób zbudowany jest tekst *Powtórzenia*. Do pewnego momentu może wydawać się, że jest on traktatem filozoficznym, opartym na przeciwstawieniu stanowiącego istotę „nowej filozofii” (*P*, 85) pozytywnie faworyzowanego powtórzenia, „pobudzającego do egzystencjalnego działania”, oraz negatywnie rozumianego wspomnienia, kierującego w przeszłość, a opartego na myśli greckiej, pojęciu *anamnesis* i dialektyce Hegłowskiej (zob. *P*, 17). Wybór wydaje się jasny: albo zgoda na zamknięcie się w melancholijnym kręgu pamięci, albo próba wychylenia się ku temu, co inne i nowe. Problem tylko w tym, że jeżeli *Powtórzenie* rzeczywiście opowiada o ruchu „tam i z powrotem”, że patronuje mu bardziej wieczny ruch wahadła niż ostateczny ruch miecza, to nie możemy tak naprawdę mówić o „skoku”, „wyborze”, „nowości” czy rozwarciu naszej egzystencji. Wybór okazuje się ułudą, a „pęknięty” tekst ujawnia nieprzewidywaną ironiczność. I tak teom postawionym w inicjalnej części *Powtórzenia* już za moment się zaprzeczy, naszkicowana przez narratora teoria powtórzenia zanegowana zostanie przez historię Młodzieńca (Melberg mówi tu wręcz o „braku związku pomiędzy pojęciem a opowiadaniem”¹²), powaga sąsiadować

¹² Ibidem, s. 185.

będzie z gorzką ironią, zaś ostatni, wieloznaczny list Młodzieńca, ekstremalnie wychylony ku biegunowi patosu, zderzony zostanie z równie wieloznacznym listem do czytelnika podpisanym przez rzekomego autora (w istocie — jego pseudonim), będącym z kolei najwyraźniejszą w tekście manifestacją ironii. Nie ma tu alternatywy i postulowanego przez narratora *sko-ku*, otwierającego nas na to, co nowe; wszystko wprzęgnięte jest w wieczny ruch — „tam i z powrotem”, *huś, huś*; niby *wyżej i dalej*, ale doskonale wiadomo, że to tylko złudzenie, że *wyżej* już się nie da. Rozhuśtana w *Powtórzeniu*, ale przecież także w innych tekstach Kierkegaarda, ironia — niczym wahadło Foucaulta — nie zatrzyma się nigdy: wraz z towarzyszącymi jej autorskimi pseudonimami i polionimami w najlepsze zabawia się z nami na śmierć¹³. Absolutna ironiczność ujawnia potencjał dekonstrukcyjny tekstu, zezwalając na mówienie o *przeskoku* z momentu ironicznego na tzw. wyższe stadia egzystencji jedynie w kategoriach efektu dyskursywnego; jak powiada Gilles Deleuze, Kierkegaard „może nas zachęcić do przekroczenia wszelkiego estetycznego powtórzenia, do przekroczenia ironii, a nawet humoru, choć mamy bolesną świadomość, że proponuje nam tylko estetyczne, ironiczne i humorystyczne wyobrażenie takiego przekroczenia”¹⁴.

Możemy jednak natrafić w *Powtórzeniu* na interesujący (tym bardziej, że pominięty przez Melberga) fragment, pozwalający spojrzeć na problem repetycji nieco inaczej. Narrator mówi o Młodzieńcu: „Rozstając się tego wieczora, podziękował mi jeszcze raz za pomoc w spędzeniu czasu, który poruszał się zbyt wolno w stosunku do jego niecierpliwości” (P, 35). Zarówno Kierkegaard w *O pojęciu ironii*, jak i Melberg spoglądają na

¹³ Jak powiada Enzo Paci: „Kierkegaard nigdy nie zdołał — przynajmniej w pewnym sensie — przezwyciężyć w sobie sytuacji ironicznej” (E. Paci: *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda* (fragmenty, 1953—1964). W: *I d e m*: *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*. Wyb. i przeł. S. Kasprzysiak. Warszawa 1980, s. 435).

¹⁴ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie* (1968). Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 40.

powtórzenie z perspektywy „ja”; tutaj natomiast mamy do czynienia z sytuacją sprzyjającą wzmózonemu namysłowi nad zagadnieniem szeroko rozumianej wspólnotowości: sytuacja rozstania bowiem, bo o niej mowa, wymaga udziału dwóch osób, a przynajmniej współistnienia dwóch temporalnych rzeczywistości. Oczywiście, jest to obecność specyficzna, naznaczona rozpoczynającą się tu-oto nieobecnością, w czym *rozstanie* wydaje się odpowiadać *powtórzeniu*, w podobny sposób komplikującemu stosunek starego i nowego. Pomimo strukturalnego podobieństwa chodzi tu jednak o coś innego. Podstawowa, choć dana *implicite*, przesłanka cytowanego zdania jest prosta: bywamy razem, ponieważ sami nie jesteśmy w stanie poradzić sobie ze „zbyt wolno” upływającym czasem. Idea jest oczywiście Pascalska, stanowi wszak fundament słynnej filozofii rozrywki autora *Myśli*¹⁵, będącej dla Kierkegaarda trwałą inspiracją i zachętą do wciąż ponawianego namysłu nad fenomenem nudy¹⁶. Jeśliby dokładniej przeanalizować wzajemny stosunek łączący bohaterów *Powtórzenia*, zauważyć by można, że kategoria nudy

¹⁵ Przypomnijmy jej fragment: „[Ludzie] wierzą, iż szukają szczerze spokoju, a szukają w istocie jeno ruchu. Mają tajemny instynkt, który ich pcha do poszukiwania rozrywki i zajęcia, a który pochodzi z przeczucia ich ustawicznej nędzy” (B. P a s c a l: *Myśli* (1670). Przeł. T. Ż e l e Ń s k i - B o y. Warszawa 1972, 203, s. 98).

¹⁶ Według Stefanii Lubańskiej, autorki opracowania porównawczego dotyczącego Pascala i Kierkegaarda, „ich poglądy nie tylko są w tej kwestii zbieżne, ale stanowią dopełniającą się całość” (S. L u b a Ń s k a: *Pascal i Kierkegaard — filozofowie rozpaczy i wiary*. Kraków 2001, s. 103). Różnica polega m.in. właśnie na innym podejściu do zagadnienia nudy: „U Pascala ów stan bezczynności i spokoju, wolny od namietności, może służyć człowiekowi jako odskocznia od zgiełku świata, umożliwiając mu skupienie uwagi na sobie samym, aczkolwiek jeśli człowiek nie wykorzysta tej szansy, »pozbawiony rozrywki, najszcześniejszy nawet na pozór, uschnie ze zgryzoty i nudy« [B. P a s c a l: *Myśli...*, s. 101]. Zupełnie inaczej przedstawia się to u Kierkegaarda, według którego to nie bezczynność, a ciągle zaaferowanie sprawami drugorzędnymi jest właśnie wyrazem nudy. Jej przejawem jest przerzucanie się od jednego zajęcia do drugiego, ciągła pogoń za nowościami przy jednoczesnym braku umiejętności zatrzymania się i ograniczenia swoich pragnień” (S. L u b a Ń s k a: *Pascal...*, s. 103—104).

stoi u podstaw nie tylko zachowania zakochanego młodzieńca¹⁷, ale także całej historii, o jakiej opowiada *Powtórzenie*, a w szerszej perspektywie — także u podstaw samej decyzji o podjęciu przez Kierkegaarda namysłu nad fenomenem repetycji. Zwracając uwagę na przejście dokonujące się pomiędzy krótką inicjalną częścią teoretyczną (jaka odpowiadałaby pewnie Platońskiej *diegesis*) a początkiem opowiadania (odpowiednio — *mimesis*), należałoby zwrócić uwagę na charakterystyczny temat powtarzający się w przykładach powtórzenia, jakie przywołuje narrator-teoretyk. Właściwie zawsze mowa tu o „znużeniu”, które niezmiennie zestawiane jest z repetycją jako siłą mogącą mu się przeciwstawić. Narrator wykazuje przy tym jednak wyższy stopień świadomości: zdaje sobie sprawę, że rozrywka (charakteryzująca u Kierkegaarda stadium człowieka estetycznego) nie jest w stanie zapewnić tego, co obiecuje, to zaś skłania go do głębszego namysłu nad pojęciem powtórzenia:

Nadzieja jest śliczną, wymykającą się z rąk dziewczyną, a wspomnienie niepowabną, choć miłą w tej chwili staruszką. Powtórzenie pozostaje ukochaną, zawsze pociągającą żoną, bo tylko to, co nowe może znużyć. To, co dawne wcale nie nuży i czyni cię szczęśliwym — dzięki powtórzeniu. Zupełnie szczęśliwy może być tylko ten, kto nie oszukuje siebie wmówieniem, że powtórzenie jest czymś nowym — bo właśnie nowość nuży.

(P, 18)

Choć Kierkegaard odwołuje się tu do opozycji wspomnienia i powtórzenia, jego główną obawą wydaje się znużenie, wyrażnie (choć nie jednoznacznie) przeciwstawione właśnie powtó-

¹⁷ Niecierpliwość zakochanego młodzieńca i towarzysząca jej niemożność „nie-wychodzenia z domu” jest przez narratora wielokrotnie podkreślana: „Zaproponował mi przejażdżkę — aby się rozerwać i aby czas szybciej upłynął” (P, 22); „Niespokojny, nie usiadł ani na chwilę, lecz chodził prędko po pokoju w jedną i drugą stronę” (P, 22); „Chłopiec dzikim krzykiem zdobywał energię, która miała wystarczyć na cały dzień, który przeznaczał na uwodzenie dziewczyny” (P, 28).

rzeniu, pełniącemu wobec niego rolę swoistego antidotum, by nie powiedzieć — *farmakonu*. Podobnie dzieje się w następującym nieco dalej sugestywnym porównaniu, w którym konflikt nowego (owoc) i starego (monety) zażegnany jest przez „błogosławieństwo” repetycji:

Gdy nadzieja jest kuszącym owocem, który nie syci, a wspomnienie garścią nic nie wartych pordzewiałych monet, powtórzenie jest chlebem codziennym, który syci i niesie błogosławieństwo.

(P, 19)

Oraz w kolejnym akapicie, zbudowanym w identyczny sposób, gdzie w obliczu powtórzenia przeciwieństwo „małego chłopca” i „starej prządky” okazuje się opozycją pozorną:

Ten, kto doświadczył życia i prędko się nim nasycił, słabej jest budowy. Żyje zaś ten, kto wybrał powtórzenie. Nie pobiegnie za motylami, jakby był małym chłopcem, nie wespie się na palce, łakomy wspaniałości świata, ponieważ już je poznał. Nie tka także, jak stara prządka, na krosnach wspomnień, lecz spokojnie idzie swoją drogą, rad z możliwości powtórzenia.

(P, 19)

W końcu jednak *farmakon* powtórzenia zaczyna działać nieco inaczej (być może z powodu zbyt dużej „dawki”...), a wyrazisty schemat, jaki mieliśmy przyjemność obserwować (ocierający się zresztą o Hegłowską dialektykę) zostaje zaburzony:

Oto moje *votum separatum*, które także głosi, że siedzenie na kanapie i dłubanie w zębach oraz bycie, na przykład, radcą stanu nie ma nic wspólnego z powabem życia. Także leniwy spacer po ulicy, i dajmy na to, bycie jego wielebnością nie ma nic wspólnego z powagą egzystencji, i podobnie powaga życia omija królewskiego koniuszego. To wszystko jest dla mnie tylko żartem, często w dodatku niedobrym. Jedyne miłość wspomnienia może być szczęśliwa, powiedział pewien pisarz, który według tego, co o nim wiem, lubi zwodzić, choć nie tak, by mówił jedno, a myślał

co innego, lecz tak, że zaostrza swą myśl, aż ta — o ile ją schwy-
cisz z równą energią, w następnej chwili okaże się czymś innym.
To zdanie zostało przez niego wypowiedziane w sposób, który ła-
two cię skłoni, by przyznać mu rację i zapomnieć, że wypowiada
najgłębszą melancholię. Nie można lepiej wypowiedzieć głębo-
kiego smutku, skoncentrowanego w replice.

(P, 19—20)

Fragment ten, wyeksponowany tak, by pełnić funkcję zwień-
czenia teoretycznego namysłu nad fenomenem repetycji (już
w następnym zdaniu rozpoczyna się opowiadanie), wydaje się
odgrywać w *Powtórzeniu* niezwykle ważną rolę, między inny-
mi z powodu metaliterackich ambicji projektujących lekturę ca-
łego dzieła. Mówiąc o „pewnym pisarzu” i o wypowiedzianych
przez niego słowach (cytowanych już zresztą parę stron wcześ-
niej), mówi Kierkegaard oczywiście o sobie, zaś zdanie „dopie-
ro miłość wspomnienia jest szczęśliwa”¹⁸ pochodzi z *Albo-albo*.
Temu autoironicznemu („według tego, co o nim wiem”) autocy-
tatowi towarzyszy równie ironiczna deklaracja zdystansowa-
nia się od... ironii; niewątpliwie bowiem to do niej odsyła fraza
„lubi zwodzić, choć nie tak, by mówił jedno, a myślał co innego”,
odwołująca się do teatralnych początków ironii (czyli rozbudo-
wanych klótni *eirona* i *azalona*) oraz jej etymologii (*eirōneia* to
„udawanie głupiego”¹⁹). Wydawać by się mogło, że przewrotny
projekt Kierkegaarda miałby polegać na włączeniu rozedrgane-
go ruchu ironii w strukturę proponowanego przez niego procesu
komunikacyjnego. Pisząc o odbiorze opartym na „schwytywa-
niu myśli z równą energią”, mówi Kierkegaard o pewnej strate-
gii dyskursywnej czy też sposobie pisania; więc nie o każdym
akcie komunikacyjnym, ale o takim stylu formułowania myś-
li, jaki „zaostrza” daną informację w celu wywołania pożąda-
nej reakcji odbiorczej (dobry *stilus*, czyli rylec, nie może prze-

¹⁸ Zob. P, 17, przypis 6 oraz S. Kierkegaard: *Albo-albo*. Przeł. J. Iwasz-
kiewicz. Warszawa 1982, s. 44.

¹⁹ Zob. P. de Man: *Pojęcie ironii...*, s. 254.

cież nie być zaostrzony). Używając formy zwrotu do adresata (konkretnego czytelniczego „ty” — „o ile schwycisz ją z równą energią”) i podkreślając konieczność jego istnienia, wyraźnie daje Kierkegaard do zrozumienia, że „ironiczność” języka potrzebuje akuszer. Czytelnik, jakiego projektuje duński filozof, w niczym nie przypomina „obiektu perswazji” z podręczników retoryki, ale aktywnie przechwytuje *energię* wypowiedzianego komunikatu. Tylko tak rozumiane czytelnicze zaangażowanie warunkuje przemianę znaczenia, o jakiej mowa; „inny” aspekt myśli pojawia się dopiero wówczas, gdy wydobędzie go „ukąszony” przez tekst odbiorca.

W świetle rozważań Paula de Mana (na tyle wyrazistych, że niepozwalających nie uznać go za klasyka współczesnych badań nad ironią), propozycja Kierkegarda jawić się musi jako w dużym stopniu naiwna. Zderzając z sobą wczesnoromantyczne intuicje Friedricha Schlegla oraz współczesne próby podporządkowania ironii funkcjom komunikacyjnym autorstwa Wayne’a Booth’a, powiada de Man: „W ironii tkwić będzie wielkie zagrożenie, którego interpretatorzy, zabiegający o zrozumiałość literatury, będą chcieli uniknąć — to całkiem zasadne chcieć, tak jak chce Booth, powstrzymać, ustabilizować, opanować ten trop”²⁰. Neutralizacja taka jest, zdaniem de Mana, niemożliwa, ironia nie stanowi bowiem zwykłego tropu, ale „trop tropów”, radykalne „naruszenie ciągłości pola znaczenia tropologicznego”²¹. W tym kontekście nostalgicznie spozierający ku brzego-

²⁰ Tamże, s. 256—257.

²¹ „...dla mnie tak, skoro nazywam się *de Man*...” Z *Paulem de Manem* rozmawia Robert Moynihan. Przeł. A. Przybysławski. „Literatura na Świecie” 1999, nr 10—11, s. 248. To Booth zresztą jako pierwszy zasugerował, iż to ironia — nie zaś metafora — aspirować powinna do miana „tropu tropów”. Podejmująca próbę analizy ironii jako tropu Catherine Kerbrat-Orecchioni przyznacć musi, że jej ujęcie musi pozostać niepełne, gdyż nie obejmuje „tej [ironii], która należy do wielkiej syntagmatyki, przenika całość tekstu i charakteryzuje ogólną postawę swego nadawcy, wyrażającą się w wypowiedzi” (C. Kerbrat-Orecchioni: *Ironia jako trop*. (1978). Przeł. M. Dramińska-Joczowa. W: *Ironia*. Red. M. Głowiński. Gdańsk 2002, s. 110). Tymczasem to właśnie tego rodzaju ironia (ironiczność) stanowi najbardziej frapujący i problema-

wi i pozostawionemu tam odzieniu Kierkegaard przypomina filozoficznego donkiszota, wbrew własnym przeczuciom wierzącego w możliwość pokonania nieuchwytnego potwora ironii. Jeśli się jednak dobrze zastanowić, różnica pomiędzy propozycją Kierkegaarda a teoriami de Mana nie jest znowu aż tak duża: próbując odrzucić ironię rozumianą jako świadomie aplikowany zabieg retoryczny, w przytoczonej wypowiedzi wydaje się charakteryzować Kierkegaard „figuracywnością tekstu”, o jakiej mówi de Man. Czyż „okazywanie się myśli czym innym niż była przed chwilą” nie jest dobrą definicją retorycznej ironiczności języka? Czy nie mniej celne jest inne sformułowanie pochodzące z *Powtórzenia*: „Jakiż to nędzny wynalazek, ludzki język: mówi się jedno, a myśli coś innego” (P, 108)? Jest tu oczywiście dość istotna różnica. To, co jest dla de Mana powszechnością, gdyż w perspektywie jego dekonstrukcji język istnieje jako system nieuchronnie skażony abberacyjnością i niezrozumieniem, wydaje się stanowić dla Kierkegaarda wyjątkową, by nie powiedzieć „wymarzoną”, sytuację komunikacyjną. Biorąc pod uwagę negatywny wydźwięk de Manowskich analiz i jego osławioną „posepność”, wypowiedziane przed chwilą zdanie musi brzmieć dziwnie — a jednak właśnie o coś takiego chodzi Kierkegaardowi. Tylko bowiem powstała na takich zasadach — nie bójmy się tego słowa — *wspólnota* może zrealizować pożądany jego zdaniem cel: „To zdanie zostało przez niego wypowiedziane w sposób, który łatwo cię skłoni, by przyznać mu rację i zapomnieć, że wypowiada najgłębszą melancholię. Nie można lepiej wypowiedzieć głębokiego smutku, skoncentrowanego w replice”. Rzeczywiście — lepiej nie można; jeśli bowiem nie sposób wypowiedzieć niczego bez reszty (to zaś stanowi pierwszoplanową przyczynę ironicznych i pseudomizujących działań Kierkegaarda), to lepszą, bardziej płodną strategią wydaje się zgoda na powiedzenie czegoś „obok” niż podejmowanie

tyczny przypadek badawczy (pisze o tym m.in. Michał Głowiński w tekście *Ironia jako akt komunikacyjny*. W: *Ironia...*, s. 13–15); dekonstrukcjonizm de Mana zaś stanowi najodważniejszą próbę jego opisanía.

wciąż chybionych prób powiedzenia czegoś wprost. Chodzi raczej o otwarcie przestrzeni spotkania, albowiem ów najlepszy sposób wyrażenia, o jakim mowa, owa wiązka energii skierowana w stronę czytelnika, „koncentruje się w replice” — wymaga obecności drugiego.

Oglądane z perspektywy fortunności aktu komunikacyjnego „zaostanie” nie może więc jawić się inaczej niż jako nieostrość — metafora Kierkegaarda odnosi się bowiem nie do precyzji i jednoznaczności tekstu, ale do jego potencjału rezonacyjnego, do nateżenia oddźwięku, jaki jest w stanie wygenerować. Chodzi tu, jak się wydaje, o taki sposób pisania, jaki wywoływałby protest i prowokował do dyskusji — nie wyłącznie jednak z powodu samej wartości logicznej (merytorycznej), ale także dzięki nie dość precyzyjnemu, a przez to zaczepnemu i kąśliwemu sformułowaniu komunikatu. Weźmy zdanie, o jakie chodzi w interesującym nas fragmencie *Powtórzenia*: „Jedynie miłość wspomnienia może być szczęśliwa”. W komentarzu do tekstu pisze Świderski o problemie z jego tłumaczeniem. Wyrażenie *Erindringens Kjoerlighed* („miłość wspomnienia”) zwykle tłumaczono jako „wspomnienie miłości”. Lekcja ta jest ewidentnym błędem, faktem jest jednak, że interesujące nas sformułowanie występuje u Kierkegaarda przynajmniej w trzech wersjach i kontekstach: pojawiając się w *Powtórzeniu*, po raz pierwszy brzmi ono „miłość wspomnienia jest szczęściem doskonałym”, zaś w *Albo-albo* pojawia się w wersji „dopiero miłość wspomnienia jest szczęśliwa”²². Te z pozoru nieistotne przesunięcia znaczeniowe wskazują na płynność samego komunikatu, złożonego z pojęć tak podstawowych, że aż rozpluwających się w wieloznaczności: „miłość”, „szczęście” czy „wspomnienie”.

²² „Miłość wspomnienia” występuje tam we fragmencie, będącym wyraźnym nawiązaniem (także stylistycznym) do opisu ostatniej plagi egipskiej z Księgi Wyjścia i w poprawionym tłumaczeniu Świderskiego brzmi następująco: „Oto moje nieszczęście: u mego boku zawsze kroczy anioł śmierci i choć nie skraplam krwawym znakiem drzwi wybranych, aby je omijał, on właśnie wstępuje w te drzwi, gdyż dopiero miłość wspomnienia jest szczęśliwa” (przypis 6, P, 17; zob. także: S. K i e r k e g a a r d: *Albo-albo...*, T. 1, s. 44).

Żadne z nich nie poddaje się prostym eksplikacjom, co pociąga za sobą konieczność ich nieustannego dookreślania. Tego jednak Kierkegaard nie robi, celowo pozostawiając komunikat bez niezbędnego uzupełnienia, co nadaje mu charakter otwarty i wieloznaczny, a zarazem wystarczająco lapidarny, by mógł sprawiać wrażenie zrozumiałego; słowem — tworzy coś przypominającego aforyzm. Definiowany przez Paula Valéry'ego jako ciąg następujących po sobie „rumbów” zaburzających linearny tok lektury²³, stanowi aforyzm nie tylko wyraz sprzeciwu wobec jednowykładalności, ale także załączek innego sposobu komunikacji — wykorzystującego wielokierunkowość językowej retoryczności, nie zaś próbującego się przed nią ustrzec. W przeciwieństwie do form wspierających się na dobrodziejstwach linearnego toku rozumowania eksploatuje on luki semantyczne i rozstaje znaczeń, wobec czego najodpowiedniejszą kategorią do jego opisu wydaje się nie prawdziwość, ale siła czy też — jak chciałby Kierkegaard — zmagazynowana w tekście *energia*. Każdorazowo chybia ona celu, może jednak przeistoczyć się w myśl cenną, stanowiącą najlepszy sposób wypowiedzenia tego, co istotne („nie można lepiej...”), pod warunkiem, że uda się jej wybić z utartego duktu rozumienia i uaktywnić czytelnika („o ile schwycisz”). Niezrozumienie jest tu konieczne — nie jako błąd, ale jako świadomy zabieg, który, jak powiada Kierkegaard, „łatwo cię skłoni, by przyznać mu rację i zapomnieć, że wypowiada najgłębszą melancholię”. Warunkiem osiągnięcia czytelniczo-pisarskiej wspólnoty postulowanej przez Kierkegarda nie jest więc tzw. szczerłość wypowiedzi czy dbałość o fortunność aktu komunikacyjnego, ale „zapomnienie” — zarówno naszych myślowych przyzwyczajzeń, jak i istnienia maksym oraz reguł konwersacyjnych. Czy jednak wspólnotowość opierająca się na komunikacji tego typu mogłaby istnieć? Czy pojęcie wspólnoty nie zakłada, by wśród jej członków obowiązywał

²³ Zob. T. Sławek: *Między literami. Szkice o poezji konkretnej*. Wrocław 1989, s. 17.

ideał dobrej woli porozumienia?²⁴ Czy nie oczekuje się, by wypowiedzi były w niej generowane bez tzw. złych intencji? Czy każda pojawiająca się w niej ironia nie musi zostać zlokalizowana i właściwie zinterpretowana, dzięki czemu dopiero mogłaby pełnić funkcję pozytywną? Jeśli zaś nawet to wszystko jest możliwe, to co to za wspólnota i jak ją nazwać?

Znaki sprzeciwu

Jeśliby chcieć pozostać w zasięgu myśli Kierkegaarda, powinniśmy uznać, iż jedyną wspólnotą mogącą spełniać takie warunki mogłaby być wspólnota religijna, co pozwałoby włączyć postulowaną w *Powtórzeniu* „energetyczną” teorię komunikacji w szeroko komentowaną²⁵ Kierkegaardowską dialektykę komunikacyjną, coraz częściej uznawaną za podstawę jego filozofii: „Zrozumienie Kierkegaarda koncepcji komunikacji jest warunkiem wstępnym zrozumienia całej jego filozofii”²⁶. Problem w tym, że przynajmniej kilka fragmentów wyjętych z pism Kier-

²⁴ Powiada E. Paci: „Bez definicji prawdy, która byłaby wspólna dla wszystkich, intersubiektywna, prawomocna — miasto upada. Miasto nie istnieje, gdy nie istnieją twierdzenia pozaosobowe” (*Fenomenologia...*, s. 441).

²⁵ Zob. na ten temat np. K. Toeplitz: *Kierkegaard*. Warszawa 1980, s. 131—145; E. Kasperski: *Tożsamość bez maski. W kręgu „Punktu widzenia” i autobiografii Kierkegaarda*. W: *Aktualność Kierkegaarda*. Red. A. Szwed. Kęty 2006, s. 36—73; A. Szwed: *Miedzy wolnością...*, s. 17—63.

²⁶ M. Domaradzki: *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*. Poznań 2007, s. 38. Przeprowadzona przez Domaradzkiego analiza komunikacji pośredniej Kierkegaarda, prowadząca go do sformułowania tezy o jej „terapeutycznej funkcji” przyczyniającej się do „rozbudzenia w jednostce świadomości aksjologicznej” (tamże, s. 65—66), nie bierze pod uwagi ironii, traktując ją widocznie jako problem w tym kontekście nieistotny. Jej wprowadzenie z pewnością postawiłoby tezę Domaradzkiego pod znakiem zapytania; dziwi jednak fakt, że w jego monografii praca doktorska Kierkegaarda nie została przywołana nawet w bibliografii...

kegaarda wydaje się odbierać takiemu czemuś, jak „wspólnota religijna” prawo do istnienia — przy założeniu, że pragnęłaby ona dążyć do (autentycznej, walczącej) religijności B, nie zaś pozostać w orbicie religijności A (wyznaniowej, triumfującej):

Jeśli mianowicie powiadam: „To czy tamto się wydarzyło”, wówczas przekaz ma charakter historyczny, ale jeśli mówię: „Wierzę i wierzyłem, że to się wydarzyło, mimo że dla rozumu jest to głupota, a dla serca zgorszeniem” — wówczas w tejże chwili uczyniłem absolutnie wszystko, by każdemu przeszkodzić w ustaleniu ze mną ciągłości [wiary — dop. tłumacza]²⁷.

W tej krótkiej wypowiedzi zanegowane zostały nie tylko obowiązujące ideały dobrej woli porozumienia i wszystkiego tego, co składa się na tzw. szczerłość i serdeczność, ale przede wszystkim sens chrześcijańskich ideałów świadectwa, misji i ewangelizacji („Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami — do zbawienia”, Rz, 10, 10). Jest to także oczywiście krytyka Kościoła, istniejącego jako hierarchiczna instytucja uwikłana w interes ekonomiczny, roszcząca sobie prawo do przekazywania wiary, nie mająca według Kierkegaarda nic wspólnego z chrześcijaństwem:

Moją tezą nie jest, że to, co się głosi w świecie chrześcijańskim, nie może być chrześcijaństwem. Nie, moją tezą jest, że głoszenie nie jest chrześcijaństwem. Ja walczę o jak.

(D, 108, XA431, 1850)

Według autora *Choroby na śmierć*, zarówno wierni świeccy, jak i kapłani „nie mogą — jak pisze komentujący przytoczony fragment Toeplitz — bezpośrednio zalecać przyjęcia wiary, a nawet powinni od niej odstraszać. Po totalnym obrzydzeniu fenomenowi wiary przez innego człowieka, działającego jako »pobudka«, do rezygnacji ze wszystkiego, człowiek powinien sam

²⁷ S. Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. T. 6. Jena 1922, s. 93; cyt. za: K. Toeplitz: *Kierkegaard...*, s. 135.

— po destrukcyjnym akcie ironii — dokonać autodestrukcyjnego aktu, poniżającego rozum i gwarantującego prowadzenie nierozumnego w każdym calu życia”²⁸. Sam Kierkegaard ujmie rzecz następująco: „Przekazywanie treści zaczyna się więc od odepchnięcia; zaczynanie w powyższy sposób oznacza negację bezpośredniej komunikowalności”²⁹. Moment odepchnięcia jest konieczny, ponieważ wiary — w przeciwieństwie do nauki — nie sposób przekazać w twierdzeniach, stąd każde jej wyznawanie jest w istocie „przeszkadzaniem” drugiemu, nie zaś zawiązywaniem wspólnoty wierzących; nie trzeba chyba dowodzić, że najlepszą definicją tak rozumianego „przeszkadzania” jest ironia³⁰. Wobec jej działania, przenicowującego każdy dyskurs, istnienie jakiegokolwiek wspólnoty religijnej jawić się musi jako nad wyraz problematyczne:

Chrześcijaństwo nie jednoczy ludzi, nie, rozdziela ich — by każdą Jednostkę jednoczyć z Bogiem. Ale gdy ktoś w taki sposób dojdzie do momentu, w którym może należeć do Boga, wtedy obumiera wobec tego, co jednoczy ludzi.

(D, 383, XIA96, 1854)

Komentując stwierdzenie Kierkegaarda, Edward Kasperski nazwie je tezą, która „ma pierwszorzędne znaczenie dla jego [Kierkegaarda] myśli religijno-filozoficznej oraz kształtowania własnej postawy i tożsamości”, jednocześnie zaznaczając, że „postulat »rozdzielania ludzi, aby zjednoczyć ich z Bogiem« musiał budzić jednak zastrzeżenia”³¹. I rzeczywiście, przedsta-

²⁸ Ibidem, s. 135.

²⁹ S. Kierkegaard: *Dialektyka komunikowalności*. Przeł. K. Toepflitz. W: *I dem: Kierkegaard...*, s. 253.

³⁰ Chociaż Kierkegaard podkreśla, że „dla chrześcijanina ironia to za mało”, gdyż „nigdy nie będzie mogła ona stanąć obok tej strasznej wieści, że zbawienie to ukrzyżowanie Boga”, przyznaje, że jest ona wyjątkowo użyteczna, jeśli chodzi o komunikację tej strasznej prawdy: „chrześcijaństwo może przecież użyć ironii do ponownego rozbudzenia” (ZP, 296, X3A253).

³¹ E. Kasperski: *Tożsamość bez maski...*, s. 51.

wiona przede wszystkim na kartach *Wprawek do chrześcijaństwa* dialektyka komunikowalności Kierkegaarda wywołuje kontrowersje do dziś, obecnie przede wszystkim w kontekście jej ponowoczesnych odczytań, często koncentrujących się na związkach z tradycją teologii negatywnej³². Niezależnie od ocen tych ostatnich faktem jest, że dla duńskiego myśliciela to właśnie negatywność wszelkiego dyskursu stanowić musi podstawę komunikacji religijnej, zaś przyczyną tego stanu rzeczy jest paradoksalność zdarzenia wcielenia. Wprowadzenie postaci Syna Bożego na scenę rozważań nad komunikacją stanowi moment szczególnie interesujący, ponieważ to właśnie przy tej okazji przedstawia nam duński myśliciel krótką wykładnię pojęcia znaku oraz doprecyzowuje różnicę między bezpośrednim a pośrednim sposobem komunikacji.

Za Ewangelistą Jezus określony jest przez Kierkegaarda jako „znak sprzeciwu” (zob. Łk 2, 34), co — jak wyjaśnia filozof — nie symbolizuje znaku o treści zaprzeczającej swemu kształtowi (formie czy też, mówiąc językiem dwudziestowiecznej lingwistyki, *signifiant*), ale „znak który w swej strukturze zawiera sprzeczność” (W, 109). Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że — jak słusznie zauważa Kierkegaard — w znaczeniu pierwszym za sprzeczny uznać należy każdy znak:

Znak jest zanegowaną bezpośredniością, czyli jest bytem drugim, który różni się od pierwszego. Niniejszym nie zostało powiedziane, że znak nie jest bezpośrednio czymś; lecz że jest znakiem i to, co występuje jako znak, nie istnieje bezpośrednio, czyli jako znak nie jest tym, co bezpośrednio, którym jest. Boja morska jest znakiem. Bezpośrednio z pewnością jest czymś, słupem, la-

³² Zob. np. Habermasa krytykę „mody teologii apofatycznej” w odczytaniach etyki Kierkegaarda, której początki dostrzega on u Heideggera i Theunissena, a która — jego zdaniem — doprowadziła do nieuzasadnionego łączenia etyki z ponowoczesnym dyskursem na temat inności: J. Habermas: *Communicative Freedom and Negative Theology*. Trans. M.J. Matušík, P.J. Huntington. In: *Kierkegaard in Post/Modernity*. Ed. M.J. Matušík, M. Westphal. Bloomington—Indianapolis 1995, s. 182—198.

tarnią morską itd., ale bezpośrednio nie jest znakiem; jako znak jest czymś innym niż to, co bezpośrednio jest [...]. Znak nie jest czymś bezpośrednim, ponieważ bezpośrednio nie ma żadnego znaku; gdyż „znak” jest kategorią refleksji.

(W, 108—109)

Mówiąc o komunikacji bezpośredniej, nie ma Kierkegaard na myśli jakiegoś rodzaju komunikacyjnej rajskiej utopii, ale coś znacznie bardziej przyziemnego: generowanie przekazu odnoszącego się do rzeczywistości zdefiniowanej, będącego częścią systemu racjonalnego bądź też wprowadzającego elementy nowe, ale dające się przezeń przyswoić. Dlatego w *Dzienniku* będzie mógł zanotować: „Każda komunikacja wiedzy jest komunikacją bezpośrednią” (D, 223). „Znak sprzeciwu” natomiast, a w związku z tym treść objawienia chrześcijańskiego, nie dają się przekazać tą drogą — Kierkegaard będzie podkreślał wielokrotnie i przy różnych okazjach, iż nadaje się do tego wyłącznie komunikacja pośrednia³³. Opisuując jej działanie, odniesie się filozof właśnie do Jezusa-znaku sprzeciwu, w którym:

[...] sprzeczności nie muszą się wzajemnie znosić w taki sposób, że stają się przeciwieństwem znaku, bezwarunkowym utajeniem (*Skjulthed*). Komunikacja, która jest jednością żartu i powagi, jest w ten sposób znakiem sprzeczności. Nie jest ona komunikacją bezpośrednią; to znaczy otrzymujący treść komunikacji nie może *bezpośrednio* powiedzieć, co jest co, właśnie dlatego, że komunikujący nie komunikuje bezpośrednio ani żartu, ani powagi. Dlatego powaga w odniesieniu do tej komunikacji tkwi w innym

³³ Zob. np. D, 225, X A 417, gdzie padają słowa „Ducha można komunikować jedynie pośrednio”, oraz następujący fragment *Wprawek* skoncentrowany na krytyce obecnego kształtu chrześcijaństwa: „Jeśli jednak zniesie się możliwość zgorznienia, tak jak to zrobił świat chrześcijański, wtedy całe chrześcijaństwo opiera się na bezpośrednim przekazywaniu treści, a tym samym znosi się chrześcijaństwo, które staje się czymś łatwym, powierzchownym, po prostu czymś, co ani szkodzi, ani uzdrowia, fałszywym wymysłem tylko ludzkiego współczucia, które zapomina o absolutnej różnicy jakościowej między Bogiem a człowiekiem” (*Wprawki...*, cyt. za: K. To e p l i t z: *Kierkegaard...*, s. 254).

miejscu, tkwi w uruchamianiu własnej aktywności tego, który otrzymuje treść komunikacji [...]. Znak sprzeciwu jest tym, co tu i teraz ściąga na siebie uwagę, w momencie gdy uwaga zwraca się do niego, objawia się zawarta w nim sprzeczność.

(W, 109)

Charakterystyczne jest, że aby wyjaśnić czytelnikowi działanie „znaku sprzeciwu”, jakim jest Jezus, daje Kierkegaard przykład bardzo podobny do tego, za pomocą którego opisywał romantyzm. Jak pamiętamy, według Kierkegaarda przypomina on huśtawkę zbudowaną z dwóch zdecydowanie różnych, ale dzięki jej budowie trudno rozróżnialnych fenomenów: „Oto dwa końce huśtawki (ruch falowy): humorysta przeżywa chwile, gdy świat żartuje i z niego, i z ironisty” (ZP, 280–281). Tym, co uniemożliwia wyodrębnienie jednego z tych pojęć, jest oczywiście ironiczność utożsamiania z ruchem *falowania*, *oscylacji* czy *huśtania*. Podobnie jest w wypadku Jezusa: oto mamy do czynienia z „jednością żartu i powagi”, sprzecznym i nieredukowalnym do wiedzy komunikatem, w którym moment refleksji charakteryzujący każdy znak niebezpiecznie rozciąga się w czasie³⁴, w końcu zaś kieruje uwagę na niewystarczające „kompetencje” odbiorcy. Chcąc uchronić się od niegodności cechujących komunikację tego typu (mówiąc inaczej: nie będąc w stanie „schwycić myśli z równą energią”) i pragnąc schronić się przed prawdą o niemożności zrozumienia zawartej w niej ironiczności (która zaiste może prowadzić do rozpacz i na trwale wtrącić w stan „bojaźni i drżenia”), racjonalizujemy chrześcijaństwo, a tym samym — zadajemy mu śmierć. Mówiąc inaczej, zamieniamy ciało i krew wraz z przyrodzoną im niezrozumiałością — na abstrakcyjny sąd:

Bóg-Człowiek jest konkretnym człowiekiem, a nie fantastyczną jednością, która egzystuje tylko *sub specie aeterni*; a Bóg-Czł-

³⁴ Powiada Kierkegaard: „Jeśli już bycie znakiem jest kategorią refleksji, to tym bardziej mówienie, że istnieje znak sprzeciwu” (W, 110).

wiek w ogóle nie ma nic wspólnego z profesorem, który beśpo-średnio poucza bigotów lub dyktuje paragrafy kopistom.

(W, 110)

Ironia Kierkegaarda jest tu jak najbardziej *na miejscu*. Jej ostrze skierowane jest jednak nie tylko w stronę profesorów, kopistów i słuchaczy — ale także w stronę jego samego. Jeżeli bowiem rozhuśta się huśtawkę i wprawi w ruch ironię — nie będzie można już myśleć, mówić, a w końcu pisać tak, by nie potykać się na swoich słowach. Ironia daje wprawdzie dystans, umożliwiając pseudonimowość oraz tworzenie książek, w których — jak wyznaje Kierkegaard — „ani jedno słowo nie jest moje”³⁵, ale jednocześnie sprawia, że moje nie będzie już żadne z „moich” słów, nawet tych wypowiedzianych poza pseudonimem i poza literaturą (Świderski: „W ten sposób także *ja* Kierkegaarda stało się pseudonimem” *P*, 360). Ostrze ironii przecina „ja” na pół, a rozwierająca się w nas otchłań zmusza do skoku, który może stać się początkiem religii; tyczy się to zarówno odbiorcy komunikatu pośredniego, jak i jego nadawcy. W tym drugim wypadku energia, z jaką wypowiedzane są słowa, zanim zostanie przez kogokolwiek przechwycona, odbija się od lustra ironii i sprawia, że:

[...] zaczyna się widzieć samego siebie, czyli Tego, który jest znakiem sprzeciwu, podczas gdy człowiek wpina oczy w sprzeczność. Sprzeczność pojawia się wprost przed człowiekiem — i jeśli pozwala mu ją dostrzec, jest zwierciadłem; gdy wydaje sąd, musi ujawnić to, co w nim mieszka. Jest to zagadka; ale gdy człowiek ją odgaduje, ujawnia się to, co w nim mieszka, przez to, jak odgaduje.

(W, 110)

³⁵ S. Kierkegaard: *Afsluttende Uvidenskabelig...*, cyt. za: B. Świderski: *Dar*. W: S. Kierkegaard: *Powtórzenie. Przedmowy (1843—1844)*. Przeł. i oprac. B. Świderski. Warszawa 2000, s. 346.

Generując komunikaty ironiczne, nie dystansujemy się od rzeczywistych problemów (własnych i innych), ale stajemy w prawdzie (czyli według Kierkegaarda — w Chrystusie³⁶), ta zaś jeśli w ogóle jest w stanie odnaleźć miejsce w dyskursie, to tylko w krzywym zwierciadle ironii. Jego odbicia są nierzeczywiste i przejaskrawione, nie jest to jednak wada, ale konieczność: wiary nie da się przekazać, a próbując to robić, chcąc nie chcąc przekształca się ją w wiedzę, a tym samym zabija wiarę; komunikat może więc służyć jedynie — jak przypomina Kierkegaard — „jako środek zwracający na siebie uwagę”³⁷. Jak dopowiada Toeplitz, „musi on w sobie zawierać: możliwość irytacji, zagadkowość, ambiwalencję itp., wyrażając się ogólniej — wieloznaczność”³⁸. Tekst zbudowany w taki sposób powinien zostać przechwycony, przy czym powinna dokonać się „ponowna subiektywizacja obiektywnego przekazu (znaku), niejako abstrahowanie od treści przekazu (i osoby pośredniczącej w jej przekazywaniu), odżegnanie się, odcięcie od niego, jego negacja, a zarazem internalizacja, niepowtarzalne uwewnętrznienie tych samych treści, ich *quasi*-podwojenie, *quasi*-odnowienie, *quasi*-powtórzenie [...]”³⁹. Badacze myśli Kierkegaarda odsyłają w tym miejscu do jego pojęcia *reduplikation*, tłumaczonego przez Szweda jako „zdwojenie”, przez Toeplitza zaś jako „resubiektywizacja” i definiowanego jako „ponowna subiektywizacja stanów i treści zobiektywizowanych przez innego człowieka w postaci werbalnej”⁴⁰. Wydaje się, że to właśnie na tym polega „schwytywanie myśli z równą siłą”, które zwróciło naszą uwagę w *Powtórzeniu* i które, jak się okazuje, powinno — zdaniem Kierkegaarda — definiować komunikację zachodzącą we wspólnocie religijnej i nadawać jej odpowiednią dynamikę. Sam autor *Albo-albo* wyjaśnia to wszystko dużo prościej — na przykładzie:

³⁶ Zob. na ten temat np.: K. Toeplitz: *Kierkegaard...*, s. 137.

³⁷ Ibidem, s. 140.

³⁸ Ibidem, s. 141.

³⁹ Ibidem, s. 142.

⁴⁰ Ibidem, s. 137.

Wyobraźmy sobie partnerski związek dwóch osób. Jedna z nich jest ironistą, zamienia się w kompletne nic i zachowuje się czysto negatywnie. W pośredni sposób doprowadza do tego, że druga osoba „zagalopowuje się”. Owo „się”, *pronomem reflexivum*, skrywa ironię. Druga osoba zagalopowała się; zrobiła to zatem sama, a przecież dzięki negatywnej pomocy ironisty.

(ZP, 289, VII2B235)

Kierkegaard jest przekonany, iż „chrześcijaństwo odnosi się do jednostki” (D, 433, XA97, 1853), dlatego komunikacja, o jaką mu chodzi (która, jak widać, ma sporo wspólnego z ironią Sokratesa), skoncentrowana jest na wydobycie drugiego z domostwa pewności, w jakim na dobre się rozgościł. Wbrew pozorom praktykowanie tego typu komunikacji jest sztuką, której nie tak łatwo się nauczyć — filozof zaleca ćwiczenia przed lustrem:

Nie ma lepszej kryjówki (dla wewnętrznego przeżycia), niż stanąć z drugiej strony lustra. Uda się to, o ile będziesz się ćwiczył w lekkim i refleksyjnym — do czego potrzebne jest lustro — kontakcie z innym człowiekiem. Powinieneś zmienić wobec niego fenomen swego zachowania, by nie rozmawiał z tobą, ale zawsze — ze sobą. Nawet gdyby uwierzył, że mówi z tobą.

(ZP, 291, VIII1A169)

Komunikacja pośrednia powinna mieć więc charakter lustrzany, odbywać się *poprzez* lustro, co mogłoby wskazywać, że chodzi w niej o nieustanne odgrywanie jakiejś uprzednio wyuczonej roli. Jak jednak można się domyślić, prędzej czy później odłamki lustra, jakie nosi z sobą Kierkegaard, pękają, by — niczym u Kaja z baśni Andersena lub Alicji z książek Carrolla — trwale uszkodzić pełnię samoświadomości podmiotu, o którą zabiega filozofia. Dopiero w tym kontekście możemy zdać sobie sprawę, jak głębokie musi być cierpienie ironisty i jak bardzo musi mu zależeć na rozmowie, skoro wiedząc przecież, że i tak nie osiągnie porozumienia, nie decyduje się na jej przerwanie. Możemy też domyślić się, że lustro, o które tu chodzi, lustro, które wraz z taszczącym je to tu, to tam Kierkegaardem,

spaceruje po gościńcu — to literatura, jawiąca się jako szczególnie uprzywilejowane miejsce komunikacji pośredniej, a wobec tego — także i religii. Samotnie pochylający się nad stronnicami *Biblii* spadkobierca luterkańskiej tradycji *lectio* wywraca do góry obecnościową tradycję rozumienia religii: oto literatura wraz z przyrodzoną jej ironicznością służy jej lepiej niż spotkanie twarzą w twarz. Nie oznacza to jednak, że to drugie da się z religii wyeliminować:

Nie jest prawdą, że komunikacja bezpośrednia jest wyższa od komunikacji pośredniej. Nie, nie. Ale faktem jest, że nigdy nie urodził się jeszcze nikt taki, kto potrafiłby dostatecznie dobrze posługiwać się komunikacją pośrednią, nie mówiąc już o [stosowaniu jej] w całym swoim życiu. My, ludzie, potrzebujemy bowiem siebie nawzajem i w tym jest już bezpośredniość. Tylko Bóg-Człowiek jest pod każdym względem komunikacją pośrednią od początku do końca.

(D, 226, XA413)

Rozmyślając nad jednostkowością, samotnością czy rzekomą anty-wspólnotowością Kierkegaarda, powinniśmy pamiętać o „potrzebie”, o jakiej tu mowa, a którą rozpatrywać winniśmy w kategoriach konieczności. Od komunikacji bezpośredniej nie sposób uciec — nikt z nas nie jest w stanie oderwać się od społeczeństwa, a charakter naszego bycia w świecie nie pozwala przymykać oczu na żyjących obok. Jeśli jednak zasada ta — wyznaczająca jednocześnie różnicę pomiędzy doskonale wolnym Absolutem (łac. *absolvere* — rozwiązywać) a skazanym na bezpośrednio człowiekiem — miałyby faktycznie obowiązywać, musiałyby obejmować także ironię. Oznaczałoby to mniej więcej tyle, że ironia nie byłaby nam dostępna w czystej, absolutnej i boskiej postaci, ale zawsze towarzyszyłaby jej domieszka ludzkiego, arcyłudzkiego poczucia wspólnotowości, bycia razem, bycia nie-pojedynczym. Wydaje się, że właśnie na ten aspekt zwraca uwagę Kierkegaard, notując w *Dzienniku*:

Definicja ironii. Ironia jest połączeniem etycznej namiętności, która w procesie uwewnętrzniania nieskończenie podkreśla własne „ja” — i konwencji, która uzewnętrzniając się (ogarniając wielu ludzi), nieskończenie abstrahuje od własnego „ja”. (To drugie sprawia, że nikt nie zauważa tego pierwszego; a w tym cała rzecz, że właśnie to drugie jest warunkiem prawdziwej nieskończoności tego pierwszego).

(ZP, 287, VIA38)

Tylko ironia jest w stanie unieść dwoistość „wprawiania się” w chrześcijaństwo, będące z jednej strony nieiszczalnym procesem wznoszenia się ku Bogu, prowadzącym poza czas, a z drugiej zaś — nieuchronnie konwencjonalnym przebywaniem z ludźmi i pragnieniem, by również i oni przyciągnięci zostali przez Boga. Struktura dyskursu ironicznego jest bowiem w podobny sposób „sprzeczna”, jak Kierkegaardowska dwoistość „wspólnoty” chrześcijańskiej/„znak sprzeciwu”/Chrystus. Swoista sytuacyjność i wypływająca z niej „historyczność” ujęcia Kierkegaarda, od których w *Pojęciu ironii* odżegnuje się de Man, oznacza, że ironię rozpatrywać należy zawsze w stosunku do konkretnej wypowiedzi, ta zaś zawsze generowana jest przez konkretną osobę. Odpowiadając jej — a warto przypomnieć tu, że całość myśli Kierkegaarda daje się odczytywać jako etyka odpowiedzialności — zobowiązany jestem jednak zrobić to tak, aby nie zdradzić Boga, z którym zawiązywać można jedynie relacje pośrednie, a jednocześnie tak, by nie zdradzić tego oto człowieka, z którym się — nieuchronnie do pewnego stopnia konwencjonalnie i bezpośrednio — komunikuję. Nawiązując do dogłębnie analizowanego przez Kierkegaarda dylematu Abrahama prowadzącego na śmierć syna i zagadniętego przez niego na temat celu wyprawy, powie Jacques Derrida:

Gdy tylko wchodzę w relację z innym, z jego wzrokiem, spojrzeniem, prośbą, miłością, żądaniem czy wezwaniem, wiem, że mogę odpowiedzieć jedynie poświęcając etykę, czyli poświęcając to, co również zobowiązuje mnie do odpowiedzi wszystkim innym, w ten sam sposób, w każdej chwili [...]. Jestem odpowiedzialny

wobec każdego (wobec każdego innego) jedynie przez uchybienie odpowiedzialności wobec wszystkich innych, wobec etycznej i politycznej ogólności⁴¹.

W zakończeniu *Powtórzenia* Kierkegaard zwraca się więc do „tylko jednego”:

Drogi Czytelniku!

Wybacz, że zwracam się do ciebie tak poufale, ale wszak rozmawiamy *unter uns*. Chociaż jesteś literacką figurą, jesteś przecież jednostką. Nie jesteś dla mnie wielokrotnością, ale kimś jedynym. Jesteśmy razem: Ty i ja.

(P, 132)

Nawet tutaj jednak nie sposób uwolnić się od ironii: wszak list podpisany zostaje nie własnym, lecz pseudonimowym nazwiskiem *Constantina Constantiusa*... Nie oznacza to, że pozostaje nam pograżenie się w milczeniu *Traktatu logiczno-filozoficznego*: to właśnie tam, gdzie zaczyna się milczenie Wittgensteina, zaczyna się dyskurs religii. Zabierając głos, Derrida zwraca uwagę na paradoksalność mowy Abrahama: „Odpowiada, nie udzielając odpowiedzi. Odpowiada i nie odpowiada. Odpowiada okrężnie. Mówi po to, by nie powiedzieć nic o zasadniczej sprawie, którą musi utrzymać w tajemnicy. Mówienie po to, by nie powiedzieć, to zawsze najlepsza metoda na zachowanie tajemnicy”⁴². Przypatrujący się tej samej sytuacji ze strony Izaaka wsluchującego się w odpowiedź ojca, Kierkegaard wskazuje na paradoksalny status podmiotu mówiącego: „[...] związana z komunikatem refleksja skupia się na odbiorcy [...]. Nadawca prawię znika, jest potrzebny jedynie po to, by Inny mógł zaistnieć”⁴³.

⁴¹ J. Derrida: *Darować śmierć* (1992). Przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska. „Odra” 2004, nr 12, s. 44–45. Na temat związków Kierkegaarda i Derridy zob. np. artykuł J.C. Caputo: *Instant, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*. In: *Kierkegaard in Post/Modernity*..., s. 216–238.

⁴² J. Derrida: *Darować śmierć*..., s. 41.

⁴³ D VIII 2, cyt. za: B. Świderski: *Dar*..., s. 360.

Dopiero replika umożliwia wspólnotę. Dopiero dzięki replice jej możliwość zostaje odwleczona. Dopiero w tym powtórzeniu zaczyna się religia.

Okazywanie

Pamiętając o wszystkim, co powiedzieliśmy do tej pory, można by zaryzykować twierdzenie, że wspólnotę, o jaką nam chodzi, czyli religię, definiuje sytuacja rozstawania się. Rozwijając teorię komunikacji pośredniej jako komentarz do słów Jezusa „Błogosławiony, kto się mną nie zgorszy” (Mt 11,6), powie Kierkegaard:

Podobnie jak pojęcie „wiary” jest zupełnie swoistym, chrześcijańskim określeniem, tak również pojęcie „zgorszenia” jest kategorią specyficznie chrześcijańską, która odnosi się do wiary. Możliwość zgorszenia jest rozdrożem lub jest jakby tym, co stoi na rozdrożu. Z możliwości zgorszenia idzie się albo w kierunku zgorszenia albo w kierunku wiary, ale nigdy nie dochodzi się do wiary bez możliwości zgorszenia.

(W, 74)

Pragnąc przyczynić się do zbawienia innych, muszę stać się rozdrożem; w polu mojej mowy muszą krzyżować się z sobą rozmaite sprzeczne informacje, generowane w większej mierze przez ironiczność języka (jak powiada cytowany przez de Mana Friedrich Schlegel: „częstokroć same słowa dadzą się lepiej rozumieć niż ludzie, którzy ich używają”⁴⁴) niż przez potrzebę komunikowania informacji najbardziej adekwatnych względem rzeczywistości. Jak wiemy, nie chodzi o to, by komunikować ludziom konieczność podjęcia przez nich ostatecznego wyboru, ich „albo-albo”, ale o to, by stać się dla nich samą „możliwością

⁴⁴ F. Schlegel: *O niezrozumiałości* (1798). Przeł. J. Ekier. W: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Red. T. Namowicz. Wrocław 2000, s. 192.

zgorszenia”, by nie zaprzestawać wydawania religii na ofiarę ironii, by nie oduczyć się rzucania jej ziaren na rozstajne drogi. Tak rozumiana kondycja rozstawania właściwa jest wspólnocie religijnej, to znaczy takiej, która nie może pragnąć pozostawać jedną z wielu wspólnot ziemskich. To zaś oznaczać musi mniej więcej tyle, że wewnętrzna anarchia, rozdrobnienie i zamknięcie w sobie jej członków nie stanowi dla niej zagrożenia, ale stan upragniony — w jakim osamotniona jednostka nawiązać musi kontakt z Bogiem. Mówiliśmy o kondycji znużenia (znudzenia), jakiej zapobiec próbujemy spotykając się z sobą, a tym samym budując zręby wielorakich grup i wspólnot. Nie ulega wątpliwości, że ze względu na realizowany przez nie podstawowy cel, jakim jest pogrążenie się w „rozrywce” niosącej z sobą rozliczne wartości estetyczne, dominującymi modelami komunikacyjnymi będą tu takie strategie, jakie zapewnią jej uczestnikom bezpieczeństwo gry oraz ciągłość tożsamości, uniemożliwiając pojawienie się jakichkolwiek miejsc pustych, zachęcających do wyjścia poza obszar gry, a w efekcie do jej porzucenia. Mówiąc inaczej: skoro dla Lindego „rozstępy, rozdziały, przerwy” to kolejne znaczenia wyrazu „rozstanie”, można zaryzykować stwierdzenie, iż dla wspólnot zawiązujących się na fundamencie lęku przed znużeniem (który pojawia się wtedy, gdy pozostaję sam) jakiegokolwiek rozstanie zawsze stanowić będzie moment niebezpieczny. Przerywające czasową ciągłość rozstanie oznacza koniec wspólnoty. Kiedy narrator *Powtórzenia* wspomina: „Rozstając się tego wieczora, podziękował mi jeszcze raz za pomoc w spędzeniu czasu, który poruszał się zbyt wolno w stosunku do jego niecierpliwości”, wprowadza nas w samo sedno lęku przed nudą, jakim wydaje się problem upływu czasu. Bardzo interesująca może być dla nas w tym kontekście wpływająca z cytowanego fragmentu definicja rozstania. Byłoby ono sytuacją, w jakiej godzimy się na „zbyt wolne poruszanie się czasu”: na jego nieoswojoną, pozbawioną kulturowych (symbolicznych) osłonek chroniących nas przed starzeniem się postać. W perspektywie religijnej oznacza to przede wszystkim rezygnację z naszych roszczeń dotyczących życia wiecznego, przedłużają-

cego nam życie i pozwalającego zrekompensować nam doczesne ubóstwo, co tak bardzo miał chrześcijaństwu za złe Friedrich Nietzsche. Mamy tylko jeden czas, ten, w którym żyjemy, i to w nim odbywa się religia — niemająca nic wspólnego z pragnieniem ucieczki z naszych *tu i teraz*⁴⁵.

Raz jeszcze odwołajmy się do nieocenionego słownika Lindego, który odświeża pamięć o jeszcze jednym, interesującym znaczeniu rzeczownika „rozstanie”: „Rozstać się, odstać się, odczynić się, oddziałać się [...]. Co się już stało, rozstać się nie może [...]. Nie widzę, jakoby się to rozstać mogło, co się raz stało”. Także i w tym wypadku rozstanie oznacza ingerencję w uznawany przez nas za normalny, „przezroczysty” przepływ czasu: jeśli rozstając się z kimś, obawiamy się nieuniknionego powrotu do ciężącej nam świadomości zanikania, to w rozstawaniu rozumianym jako cofnięcie czasu i zreperowanie jego niepożądanego przebiegu, w obawę tę wymierzony zostaje przeciwtemporalny bunt. A jednak w wypadku rozstajów religii bunt ów pozostaje w sferze potencji: nie chodzi bowiem o opuszczenie czasu, lecz jedynie o swoiste odwleknięcie momentu ostatecznego odejścia. Jak wiadomo, rozstanie nie jest proste, wobec czego zwykle celebrytuje się je i przeciąga w nieskończoność (powiada Julia: „Mogłabym słodkim rozstaniem pijana / mówić dobranoc do samego rana”⁴⁶). W ociąganiu tym nie idzie jednak o „wymknięcie się czasowi” — pragnie się jedynie zatamować jego upływ, zatrzymać bieg, uszczknąć chwilkę, uronić jeszcze jedną kroplę. Ma się przy tym zwykle całkowitą świadomość nieodwracalności momentu mającego za chwilę nastąpić; podobną do tej, jaka pojawia się w wypadku prób cofnięcia czasu, dochodzącą do głosu w przytoczonych przez Lindego przykładach-powiedzeniach: „Co się już stało, rozstać się nie może”; „Nie widzę, jakoby się to rozstać mogło, co się raz stało” itd.

⁴⁵ Zob. K. Michalski: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków 2007, przede wszystkim s. 217–298.

⁴⁶ W. Shakespeare: *Romeo i Julia*. Przeł. S. Barańczak. Kraków 2000, s. 65.

„Rozstając się tego wieczora, podziękował mi jeszcze raz za pomoc spędzaniu czasu [...]”. *Jeszcze raz* — a więc dziękował już wcześniej, teraz zaś powinien był odejść, a tymczasem „podziękował mi jeszcze raz” — przecież nie z wdzięczności, lecz po to, by jeszcze na moment *tu* (a może już *tam*?) pozostać. Rozstawanie się oznacza więc celebrowanie trwającego właśnie momentu, *tu* i *teraz*, poza którym rozwiera się temporalna otchłań. Czy jednak można tu jeszcze mówić o „momencie”, skoro chwila⁴⁷ rozstania jest w stanie tak niewiarygodnie się przeciągać?

„A on okazywał, jakoby miał iść dalej” (Łk 14). Wujek używa słowa „okazać”, odtąd powtarzanego w kolejnych przekładach, oznaczającego tyle, co ‘dawać znak, pokazywać, także publicznie’, a w szerszym znaczeniu ‘mówić, powiadać’. Dlaczego po prostu nie poszedł dalej, po co ów naddatek, podobny do jeszcze jednego podziękowania Młodzieńca? Po co dodatkowo, a z punktu widzenia fortunności komunikacyjnej absolutnie niekonieczny, znak? Czemu służy to powtórzenie?

Religia jest decyzją o nieopuszczaniu rozstaju, do uparte go stawiania się w sytuacji takiej obecności drugiego, jaka byłaby jednocześnie jego nieobecnością. Można więc określić ją jako takie odchodzenie (w milczenie — spowodowane jednostkowym, egzystencjalnym spotkaniem zarówno ze śmiercią, jak i z Bogiem), które poddane jest aktywności repetycji; nie chodzi jednak przy tym wyłącznie o cykliczność, powtarzanie, o ciągłe zaczynanie kolejnych rozstań na nowo, tam i z powrotem, pozwalające Enzo Paciemu mówić w wypadku Kierkegaarda o „fenomenologii niemożności”⁴⁸ — ale przede wszystkim chodzi o pozbawienie się jakiegokolwiek nadziei na uniknięcie rozstania. Jeśli zatrzymanie Jezusa przez uczniów w Emaus słowami: „Zostań z nami, Panie”, jest aktem wspólnotowym, nie jest jednakże aktem religijnym. Ten ostatni może mieć miejsce wy-

⁴⁷ Niestety, nie mamy tu miejsca na zwrócenie się w stronę tego niezwykle interesującego pojęcia Kierkegaarda — byłoby to jednak dla rozwinięcia niniejszego studium konieczne.

⁴⁸ Zob. E. Paci: *Fenomenologia...*, s. 535.

łącznie wtedy, kiedy samemu robi się miejsce drugiemu — rozstając się z nim, nie zaś zapraszając go do domu, sadzając za stołem, a następnie wypytując, zdobywać wiedzę na jego temat. W tym sensie o religijności trudno mówić jako o rzeczywistości tradycyjnie pojmowanej gościnności — wydaje się bowiem, że ta ostatnia (jeśli jest prawdziwa, a więc *serdeczna*, zapraszająca nie gdzie indziej, ale do *serca*) może uniemożliwić to, co dla rozstajów najważniejsze — wytrwanie w ironii, umiejętność zachowania dystansu i zbawiennej niedecydowalności — a wobec tego zniweczyć pośredniość i zneutralizować możliwość zgorzzenia. Religijna gościnność musiałaby być na tyle ostrożna, by strzec się ryzyka wszelkiej bezpośredniości innej niż ta, w której człowiek stojący naprzeciw nas wyrwa nas z doświadczanego przez nas upływu czasu — już jednak w tym momencie zaczyna się rozstanie, które, jak uczy nas *Powtórzenie*, jest przede wszystkim balansowaniem na granicy dwóch przebiegów czasowych. Zadomowić się w rozstaniu — oto zadanie wspólnoty, która aspirowałaby do miana religijnej.

Próbując — jak sam powiada — „w dwóch słowach” uchwycić fenomen tego, co nazywamy religią, nada mu Jacques Derrida dwie nazwy: „to, co mesjaniczne” oraz *chora*. Ta ostatnia, pojawiająca się i w innych tekstach francuskiego filozofa, opisywana jest przez niego w terminach pochodzących z obszaru teologii apofatycznej, w pewien jednak sposób wyprzedza każdą refleksję, włącznie z tego rodzaju refleksją negatywną, a wobec tego „nigdy nie wejdzie ona w obręb religii i nigdy nie podda się sakralizacji, uświęceniu, uczłowieczeniu, teologizacji, udoskonalaniu, uhistorycznieniu”⁴⁹. *Chora* jest „starsza” nie tylko od wszelkiej religii, ale także od jakiegokolwiek słowa; w dyskursie występuje więc raczej jako odstęp czy też przerwa (*rozstaj*) niż jako konstrukcja myślowa czy efekt dyskursywny. Pytanie o stosunek owej przed-religii do religii wydarzającej się w his-

⁴⁹ J. Derrida: *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu* (1996). Przeł. P. Mrówczyński. W: *Religia*. Red. J. Derrida, G. Vattimo. Warszawa 1999, s. 32.

torii jest przez Derridę „zawieszone” — natychmiast w jego tekście musi pojawić się więc wahadło:

Tym samym otwarte zostaje pytanie, czy możemy pomyśleć tę pustynię i pozwolić jej oznajmiać się „przed” pustynią, którą znamy (pustynią objawień i ucieczek, narodzin i śmierci Boga, wszelkich postaci kenozoy lub transcendencji, *religio* lub „religii” historycznych); czy też „przeciwnie”, to „wychodząc” od tej drugiej pustyni, ujmijemy tę przed-pierwszą — to, co nazywam pustynią na pustyni. Czy nie należy szanować dla niej samej chwiejnej oscylacji, tego powstrzymywania się (*epoche* lub *Verhaltenheit*), o którym była mowa już wcześniej (między objawieniem a nieskrytością, *Offenbarung* i *Offenbarkeit*, między wydarzeniem a możliwością czy wirtualnością wydarzenia)?⁵⁰

Pisząc o „chwiejnej oscylacji”, „powstrzymywaniu się” i „szacunku dla tego szczególnego niezdecydowania”⁵¹, próbuje Derrida określić zarówno stosunek do religii, jak i samą religię. Jeśli bowiem ta ostatnia rzeczywiście przydarza się na rozstajach (odróżniając się przez to od wspólnot zajętych wznoszeniem budowli, w jakich gromadzić by się mogli jej członkowie), to ożywia ją powracający wciąż w to samo miejsce, rozhuśtany, nie mogący zebrać się do całkowitego odejścia, a jednak dystansujący się od miejsca, w którym właśnie się znajduje — ruch ironii⁵². Przeżywanie *rozstajów* może stać się religią, jeśli tylko towarzyszy jej szacunek wobec czegoś, co moglibyśmy określić jako brak-miejsca-w-miejscu, a o czym pisze Derrida:

⁵⁰ Ibidem, s. 32—33.

⁵¹ Ibidem, s. 33.

⁵² Jak sądzę, niezwykle ważne w kontekście związku ironii z rozstajami mogą być dla nas słowa Paciego: „Słowem, ironia jest wieloznacznością, jest tym, co negatywne, przekształcającym się w to, co pozytywne, i tym, co pozytywne, przekształcającym się w to, co negatywne. [...] Jest wyborem pomiędzy dwiema [drogami], który jednakże potem wykazuje, że droga wybrana nie różni się niczym od drogi odrzuconej” (E. Paci: *Fenomenologia...*, s. 449).

Szacunek ten byłby jeszcze *religio*, *religio* rozumianą jako skrupuł lub powstrzymywanie, dystans, rozłączenie, rozdzielenie, od zarania każdej religii jako więzi powtórzenia z sobą samym, od początku wszelkiej więzi społecznej lub wspólnotowej⁵³.

Derrida mówi tu o potrzebie dystansu, ten zaś według Kierkegaarda może umożliwić nam jedynie ironia, wyodrębniająca „ja” ze świata i eksploatująca złożone w nim pokłady egzystencjalnej niepewności⁵⁴. Moment ten związany jest nieodłącznie z „wszędzie powracającym zagadnieniem powtórzenia” (*D*, 112, IVA156, 1843), które dochodzi do głosu w „pierwszej nazwie” religii zaproponowanej przez Derridę, czyli w *tym, co mesjaniczne*. Kategoria ta dotyczy przede wszystkim naruszenia ciągłości temporalnej:

Przyjście innego może mieć miejsce jako szczególne zdarzenie tylko tam, gdzie żadne przewidywanie nie spodziewa się nadejścia, tam, gdzie inny i śmierć — i zło radykalne — mogą zaskoczyć nas w każdej chwili [...]. To, co mesjaniczne, wystawia się na pełne zaskoczenie [...]⁵⁵.

Zauważmy, że *to, co mesjaniczne*, ma strukturę podobnie „sprzeczną”, jak sytuacja rozstawania się: w obu wypadkach nastąpiła już przemiana sposobu doświadczania czasowości, powodująca, że doświadczamy go jako *innego* już teraz, od tej właśnie chwili — a jednak wstrzymujemy się w pół kroku, aby niejako na odchodnym powtórzyć nasz akces do wspólnoty (przy czym sam gest powtórzenia jest tu, być może, ważniejszy nawet od jego treści). Dlatego Derrida podkreślać będzie, że re-

⁵³ J. Derrida: *Wiara i wiedza...*, s. 34—35.

⁵⁴ Należałoby tu być może rozważyć zagadnienie ironicznego zdystansowania się samego Derridy, zapisującego powyższe uwagi kursywą oraz tytułującego część, w której są one zawarte, słowem „Kursywa”. Powtórzenie to można uznać za ironiczne, jak u Kierkegaarda nazywającego drugą część *Powtórzenia* — „Powtórzeniem”.

⁵⁵ Ibidem, s. 28.

ligia wydarza się „bez horyzontu oczekiwania i bez profetycznej zapowiedzi”⁵⁶, w radykalnej niepewności („na mocy definicji oczekiwanie to nie jest i nie powinno być niczego pewne”⁵⁷), istniejąc jako „wiara bez dogmatu, która posuwa się w ryzyku absolutnej nocy”⁵⁸.

Pamiętając o dwóch źródłach etymologicznych słowa „religia” (idącym od Cycerona *relegere* — od ‘zaczynania od nowa’, szacunku, cierpliwości czy powściągliwości, oraz o zapoczątkowanym przez Tertuliana *religare* — od ‘ponownego związania’, zobowiązania, obowiązku⁵⁹), stara się Derrida uchwycić fenomen religii w tej podwójności:

Dwie konkurencyjne etymologie dają się sprowadzić do tego samego oraz w pewien sposób do możliwości powtórzenia, która wytwarza, a zarazem potwierdza to samo. W obydwu przypadkach (*re-legere* czy *re-ligare*) chodzi o nierozzerwalny związek, który wiąże się najpierw z samym sobą. Chodzi o zgromadzenie, o złożenie na nowo [w oryginale *ré-asemblement*, gdzie przedrostek *re*, jak pisze tłumacz, „ma znaczenie repetytywne, iteracyjne” — wtrącenie P.B.], o re-kolekcję. O opór czy też reakcję na rozłączenie⁶⁰.

Myślę, że nie do końca bezzasadnie moglibyśmy wejść tu Derridzie w słowo: jedyną „reakcją na rozłącznie” może być „opór” stojący u podstaw odwlekania, przeciągania i celebrowania rozstaju rozwierającego się pomiędzy nami niczym otchłań (najpopularniejszym znaczeniem „rozstania” w czasach, gdy Linde układał swój słownik, było ‘rozstępować się’, jak w wyrażeniu *ziemia się rozstaje pod...*). Po co jednak przeciągać, po co powtarzać? Odwołując się do Heideggerowskiego pojęcia *Verhal-*

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 29.

⁵⁹ Zob. też M.P. Markowski: *Pragnienie i bałwochwalstwo*. Kraków 2004, s. 32—41.

⁶⁰ J. Derrida: *Wiara i wiedza...*, s. 55—56.

tenheit, tłumaczy to Derrida wezwaniem do „odpowiedzialności powtórzenia w gwarancji decyzji lub poświadczenia (*re-legere*), które wiąże się tak samo z sobą, aby związać się z innymi”⁶¹. Opieranie się rozłączeniu przez nieustające powtarzanie „momentu” rozstania jawi się tu jako gest udzielenia odpowiedzi (akt odpowiedzialności), przy czym zawsze — niczym w drodze na górę Moria — odpowiada się zarówno Bogu, nawiedzającemu pustą przestrzeń „ja”, jak i innym. W obu wypadkach chodzi o to samo — o religię, czyli „ponowne związanie” (*re-ligare*). Wiążę się z tymi, których opuszczam; i tę odpowiedź mógłbym powtarzać w nieskończoność. Oto właściwy sens powtórzenia, które właśnie w sytuacji rozstania ujawnia powagę, o jakiej pisał na początku *Powtórzenia* Kierkegaard. Tak rozumiana repetycja nie ma wiele wspólnego z retoryką, przypomina raczej nieustanne rozpamiętywanie i inscenizowanie traumy, mające miejsce w pracy żałoby i hysterii. W opartym przede wszystkim na psychoanalizie freudowskiej i lacanowskiej artykule poświęconym pojęciu ironii napisze Agnieszka Doda: „Myślę, że rozważając problem powtórzenia, warto sięgnąć do myśliciela, który postawił go po raz pierwszy — jako problem symboliczny i egzystencjalny. To Kierkegaard pierwszy odkrył, że powtórzenie zawiera w sobie ironię, nie odwrotnie. Jeśli jest odwrotnie, mamy do czynienia z nerwicą. Ironistą więc jest nie ten, kto mówi o ironii, czyli nie ten, kto ją powtarza, ale ten, kto coś przez nią powtarza. Gdy ironia jest celem samym w sobie, powtórzenie ją zabija”⁶².

Oto stawka ironiczności, charakteryzującej — jak da się wyczytać z pism Kierkegaarda — wspólnotę religijną: reduplikujemy gest ironiczny nie dlatego, że jesteśmy do tego zmuszeni, ale dlatego, że pragniemy w ten sposób (w jedyny dostępny sposób) przekazać doświadczenie wiary, które — o czym poucza nas dynamika *tego, co mesjaniczne* — otwiera inny przepływ czasu. Podnosząc zagadnienie różnicy pomiędzy wspo-

⁶¹ Ibidem, s. 27.

⁶² A. D o d a: *Ironia przeciw erozji wyobraźni*. W: *Powaga ironii...*, s. 88.

minaniem a powtórzeniem i wiążąc je z myślą takich filozofów, jak Nietzsche czy Derrida, zauważy Agnieszka Doda: „Chodzi o to, by po Nietzscheańsku powiedzieć »chcę« [...]. Powtarzajcie to, czego nie możecie zamknąć w systemie językowym, właśnie to, czego nie da się jasno powiedzieć, o czym trzeba milczeć: miłość, wolność, wiarę. Powtarzajcie to, czego nie da się bezpośrednio osiągnąć. Czy nie na takim powtórzeniu polega ironiczny gest wierności miłości jednej kobiecie, uczyniony przez Kierkegaarda?”⁶³

Czy nie na takim powtórzeniu polega ironiczny gest wierności jednej religii, jednemu miejscu, *tu i teraz*, nieustannie ponawiany przez Kierkegaarda?

⁶³ Ibidem.